

Dallo sguardo estetico allo sguardo mistico

Approccio teologico alla luce di San Bonaventura

*di Rossano Zas Friz S.I.**

“...in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus”
De reductione artium ad theologiam 26

Il vissuto quotidiano, nel suo contenuto giornaliero, può essere analizzato con due atteggiamenti spontanei che non si escludono necessariamente, pur essendo diversi. Il primo si potrebbe definire ‘razionale’, corrispondente a un modo di ragionare secondo la logica della scienza: le affermazioni si devono provare e i dati verificare, senza che nulla sfugga al rigido controllo del metodo. Con questo metodo si può articolare non solo la giornata di lavoro, ma la vita stessa. Una tale ‘razionalità’ è in realtà ‘ideologica’ perché si basa su un atteggiamento frutto di certi presupposti assunti acriticamente che però regolano il pensiero, gli affetti e il comportamento in tutte le loro dimensioni.

Il secondo atteggiamento potrebbe definirsi come un modo ‘ragionevole’ di vivere. Non si elude la fatica del ragionare, ma la si interpreta con un certo margine di flessibilità ‘non scientifico’. Il ‘margine’ viene aperto dalla consapevolezza che certe dimensioni della vita non si possono affrontare ‘metodicamente’. Appartengono a questo ambito quelle dimensioni del vissuto umano nelle quali il criterio di validità non è un modo di procedere segnato dall’efficacia che produce risultati efficienti, ma piuttosto un modo di esistere che emerge da un atteggiamento frutto di una normale esistenza fondata sulla grazia, cioè sulla apertura alla ‘gratuità’ e alla possibilità di ricevere un ‘dono’, come spesso succede nel rapporto con se stessi e con gli altri. In questi casi l’‘efficacia’ del rapporto si misura con i parametri dell’amore e si trova agli antipodi dell’ideologia. Un tale atteggiamento può nascere da diverse esperienze, e certamente l’esperienza estetica appartiene a questo ambito e contribuisce in modo eminente a minare il tentativo di egemonia del metodo scientifico come atteggiamento soggettivo privilegiato per interpretare la propria esistenza, nonché tutta la realtà.

In effetti, l’esperienza estetica apre a una dimensione esistenziale nella quale il rapporto con la bellezza costruisce e impregna la relazione con se stessi e con gli altri a tutti i livelli perché rivela qualcosa che non può essere presupposto razionalmente. Un atteggiamento

* ROSSANO ZA FRIZ, docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, sez. San Luigi e Direttore del settore di Vita Cristiana, via Petrarca 115, 80122 Napoli, zasfriz.r@gesuiti.it.



giamento tutto diverso da quello della scienza e dell'ideologia, che sviluppa piuttosto un rapporto esclusivamente razionale con il suo oggetto con il fine di conoscerlo per manipolarlo, o da quello dell'ideologia, che subordina l'esperienza della realtà ai suoi parametri razionali *ante litteram*. La bellezza porta all'esperienza del mistero, conosciuto più con l'affetto che con la ragione.

Premettendo che non si tratta di contrastare minimamente la validità dell'atteggiamento scientifico né di squalificare il ruolo dell'ideologia nella vita pubblica e privata dei cittadini, il presente studio ha l'intento di rivalutare un certo tipo di sguardo con permette di accedere a dimensioni della vita che sfuggono alla scienza e non si possono rinchiudere nell'ideologie, e che, tuttavia, sono determinanti per 'saper' vivere in un certo modo e non in un altro. Così, in un primo momento, si tratterà dell'esperienza estetica come una modalità dell'esperienza del mistero, che può essere profano o religioso. Con questa precisazione si esplicherà la 'logica esistenziale' nascosta nella dinamica della bellezza concepita in un contesto cristiano, secondo la formulazione di San Bonaventura, per concludere con una riflessione sul rapporto di tale estetica teologica con la così detta 'estetica trascendentale' da parte di von Balthasar.

1. L'esperienza estetica come esperienza profana e religiosa del mistero

L'esperienza mistica in cui 'la presenza di una presenza' nella coscienza del soggetto è riconosciuta in un primo momento atematicamente e poi categorialmente, come radice e fondamento della realtà è, secondo un approccio teologico tradizionale, uno stato di coscienza nel quale "superando le determinazioni proprie della conoscenza per concetti, l'uomo arriva a percepire il fondo della propria esistenza, la soggettività allo stato puro, il vuoto del particolare, la coincidenza con la totalità del reale"¹. Tuttavia, tale esperienza può non essere interpretata in termini religiosi. E in effetti, non di rado queste esperienze vengono anche definite come 'estetiche'². Perciò, rimanendo sempre in ambito profano, all'esperienza estetica si può applicare quello che Velasco afferma dell'esperienza mistica profana in genere: consapevolezza della presenza di 'qualcosa' che non è percepito mediante la conoscenza oggettiva e concettuale, ma piuttosto in modo intuitivo e immediato, riuscendo a stimolare l'intelletto e l'affettività in modo interamente nuovo rispetto alle esperienze 'normali' precedenti: "Questa forma nuova di conoscenza trova

¹ J. M. VELASCO, *Il Fenomeno Mistico. Antropologia, culture e religioni*. I. Jaca Book, Milano 2001, 106.

² "La presenza di un contenuto trascendente il soggetto e presente alla sua coscienza come radice e fondamento della realtà basterebbe a spiegare la presenza di stati alterati della coscienza nei quali questo contenuto ultimo potrebbe farsi presente nelle esperienze estetiche, di contatto con la natura, ed etiche. Tutte queste, vissute e interpretate con le categorie e la logica di ciascuno di questi ambiti della realtà – di ciascuno dei mondi umani cui questi termini si riferiscono – avrebbero in comune il fatto di non essere vissute e interpretate con le peculiarità proprie del mondo religioso. Pertanto, tutte possono identificarsi come fenomeni di mistica profana", in *ibidem*, 113.



la sua spiegazione definitiva, la sua ragione di essere, nel contenuto cui si riferisce. Questo si trova molto al di là degli oggetti immediati accessibili all'esperienza ordinaria e all'uso dei concetti e molto al di là del soggetto che ad essi fa riferimento, e consiste in una realtà che ingloba entrambi e li supera, molto oltre la divisione del mondo, soggetto-oggetto, mente-concetti, e si rivela come la radice da cui entrambi sono sorti³.

L'esperienza della bellezza contemplata apre una via di conoscenza diversa dalla conoscenza oggettuale. Si converte in un modo di accesso a un certo livello di realtà, distinto da quello con cui abitualmente si stabilisce il rapporto con il mondo esteriore (razionale e ideologico). Mediante questo approccio si può applicare al vissuto di ogni giorno quello che si è detto solo del cosmo: che "non è primariamente oggetto di scienza, ma di contemplazione estetica"⁴. Un esempio di parallelismo 'laico' con la rivelazione religiosa la offre il Premio Nobel della letteratura (1990) Octavio Paz quando paragona questa con la 'rivelazione poetica'. In questo modo l'autore elabora una poetica che in realtà è un modo non religioso di avvicinare il mistero:

"Religione e poesia tendono a realizzare una volta per sempre quella possibilità dell'essere che siamo noi e che costituisce il nostro modo proprio di essere; ambedue sono tentativi per abbracciare quella «alterità» che Machado chiama «l'essenziale eterogeneità dell'essere». L'esperienza poetica, come quella religiosa, è un salto mortale; un cambiare di natura che è anche un ritornare alla nostra natura originale. Nascosto nella vita profana o prosaica, il nostro essere subitamente ricorda la sua perdita di identità; e allora appare, emerge, quell'«altro» che siamo noi. Poesia e religione sono rivelazione"⁵.

Nell'esperienza poetica/estetica non religiosa, come in quella religiosa, si rivela, si fa presente alla coscienza qualcosa di reale che non è percepito direttamente dai sensi, ma che in virtù della sua presenza rende impossibile negare il fatto di essere oggetto di percezione. L'esperienza del vissuto estetico insegna che la contemplazione della bellezza eleva alla contemplazione di un 'qualcosa di più', producendosi in essa un movimento di trascendenza che conduce al di là della cosa contemplata, verso qualcosa di 'più bello ancora', impercettibile ai sensi e irraggiungibile razionalmente. L'oggetto di tale percezione è 'misterioso', è 'mistero'.

³ *Ibidem*, 106. "In tutti i casi si produce la rottura con la normale forma di coscienza; un'apertura dell'orizzonte in cui si trova la vita che fa sorgere nuove realtà o inonda quelle già esistenti di una luce nuova; la coscienza è soggetta a una modifica radicale che comporta un approfondimento dei suoi contenuti, l'ampliamento delle sue possibilità e l'acutizzarsi dei suoi stati cognitivi e affettivi. Il risultato di tutti questi stati è l'esperienza di sensazioni di godimento intenso, di pace e di riconciliazione con la totalità del reale, sensazioni che non si lasciano tradurre in parole. In alcuni casi, queste sensazioni si accompagnano con sentimenti di sorpresa e, perfino, di orrore, che tuttavia non cancellano la pace e il godimento di base. Tali stati, anche quando sono stati cercati dal soggetto, provocano sempre meraviglia, perché irrompono da molto al di là del soggetto che, peraltro, non riesce a spiegarli come risultato dei suoi sforzi. Infine, la persona ha coscienza di essere entrata in contatto con qualcosa di definitivo. Per questo, tali stati sono pietre miliari nella vita degli interessati, avvenimenti indimenticabile che, spesso, quantunque non sempre, segnano l'inizio di una nuova tappa", in *ibidem*, 105.

⁴ F. CHAVERO BLANCO, "Ser y significar. Aproximación al simbolismo bonaventuriano", in *Thémata* 5 (1981) 55.

⁵ O. PAZ, *El arco y la lira*, Barcelona, 1992, 137.



Come si è potuto apprezzare, l'esperienza non religiosa della bellezza non nega l'apertura a una via di trascendenza, anzi, può essere interpretata come l'esperienza di un mistero che si rivela e che rimane simultaneamente nascosto. Il mistero rivela la sua presenza, ma non rivela se stesso. Dal punto di vista della fede cristiana, questa esperienza si è espressa storicamente così:

“All'uomo medioevale interessano gli esseri non nella loro entità, ma nella loro trascendenza significativa, nel loro carattere di riferimento e 'presenzializzazione' (*presencialización*) di altro. Il mondo non è innanzitutto oggetto di scienza, ma di contemplazione, alimento di una religiosità che si nutre fundamentalmente di simboli. Non cerca un'analisi empirica dei fatti, né tenta di chiarire metodicamente la realtà, piuttosto si sommerge in essa per scoprirsi, contemporaneamente, in essa e fuori di essa. La costituisce invece di accettarla, l'interpreta invece di smontarla”⁶.

San Bonaventura è un ottimo esempio di tale atteggiamento estetico e religioso:

“Così come per coloro che piamente guardavano Cristo, la visione della sua umanità patente era via per la conoscenza della divinità che era latente, così anche l'occhio dell'intelligenza razionale è condotto mediante enigmatiche e mistiche figure alla vera conoscenza della divina sapienza. In questo modo, non può essere conosciuta da noi la sapienza invisibile di Dio se non conformandosi, per via di somiglianza, alle forme delle cose visibili che conosciamo e manifestando mediante esse le invisibili che non conosciamo”⁷.

Nell'*Itinerarium mentis in Deum*, si esprime teologicamente questa concezione quando San Bonaventura afferma che “tutte le creature sono per loro natura una certa immagine e somiglianza dell'eterna sapienza” e più particolarmente la Scrittura “per prefigurare le cose spirituali”, ma più ancora “quelle nelle cui effigi Dio volle apparire per mezzo del ministero angelico; e soprattutto, poi, quelle che Dio volle istituire perché fossero un segno, non un segno secondo l'ordinario significato della parola, ma un segno che è «sacramento»”⁸. Come concepisce il Santo dottore questo movimento lo si vedrà in seguito.

2. La dinamica della 'logica esistenziale' del passaggio dal visibile all'invisibile alla luce della fede secondo San Bonaventura

Nel tempo di san Bonaventura l'estetica non si concepiva come oggi. In effetti per Alfonso Prandi “San Bonaventura non ha mai parlato, esplicitamente e direttamente, di

⁶ O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid 1966, 543-544.

⁷ SAN BONAVENTURA, *De Plantatione Paradisi*, 1 (V, 574b-575b: le citazioni seguono l'edizione Quaracchi, Firenze 1892-1902, secondo la quale il numero romano indica il volume, quello arabo la pagina e la lettera la colonna destra [a] sinistra [b] della pagina). Le opere di san Bonaventura si citano dall'edizione critica in 10 volumi dei Frati Minori di Quaracchi (Firenze), 1882-1902 e le principali sono abbreviate così: *Breviloquium*, Brev; *I-Commentarius in I-IV librum Sententiarum*, I-IV Sent.; *Collationes de septem donis Sp. Sanctis*, CSD; *Collationes in Hexaëmeron*, CHex; *Itinerarium*, IT; *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, MTrin; *De Reductione artium ad theologiam*, Red.

⁸ IT, II, 11-12 (V, 302b-303a).



arte figurativa così come oggi l'intendiamo"⁹. Durante la metà del secolo XIII la parola *arte* dava a intendere una qualsiasi attività ordinata mediante una disciplina (nel senso greco della *téchne*)¹⁰. Essa inglobava l'agricoltura, la caccia, la navigazione, per esempio, ma anche il teatro che aveva già la connotazione attuale¹¹. Se per questa ragione non si può pretendere da San Bonaventura un trattato di estetica¹², tuttavia non si può negare che ha lasciato profonde considerazioni sulla bellezza: "Occorre ancora tener conto che S. Bonaventura, se allude all'arte, fa discendere questa dalla contemplazione del bello, cioè da istanze estetiche"¹³. Perciò sicuramente Eduard Lutz non dubita di considerarlo un moderno esteta¹⁴.

In effetti la bellezza sensibile deve avere tre condizioni: assenza di contrari, armonia delle parti con il tutto e diletto nell'apprensione sensibile¹⁵. La bellezza sensibile è segno della bellezza invisibile di Dio¹⁶, in quanto produce godimento, ma non soddisfa pienamente, generando un'insoddisfazione che spinge a ricercare più bellezza e godimento oltre la bellezza sensibile¹⁷. In parole di Rosario Assunto:

"La bellezza, consistendo nella luce, è tale da entusiasmare i sensi, e da non indurli mai a sazietà: non la quiete di un desiderio finalmente appagato contrassegna, secondo Bonaventura, l'esperienza del bello, ma l'inesauribilità del desiderio, che cresce su se stesso, senza mai saziarsene. La nozione del bello si fonda, secondo Bonaventura, sul sentimento; e il sentimento della bellezza è una sorta di introduzione a quell'amore di Dio su cui si fonda la mistica francescana. La bellezza oggettiva delle cose – consistente nella luminosità, nel colore, nel loro aspetto, e concepita come *aequalitas numerosa* – viene percepita *per delectationem*, ed aiuta a conoscere la immensità della *potenza*, della *sapienza*, della *bontà* divina; che tante cose seppa produrre dal nulla"¹⁸.

⁹ A. PRANDI, "San Bonaventura e l'arte figurativa", in *Doctor Seraphicus* 25 (1978) 53.

¹⁰ Cfr. R. GALEFFI, "Relazione tra arte e teologia in S. Bonaventura da Bagnoregio", in *San Bonaventura Maestro*, III, Roma 1976, 119.

¹¹ Cfr. Red. 2 (V, 319a); cfr. J. LANG, "Vom Schönsein und vom Schönen sein. Aspekte des Schönheitsbegriffs bei Sankt Bonaventura", in *Bonaventuriana*, Roma 1988, 387-388; C. FABRO, "Contemplazione mistica e intuizione artistica del Seraphicus", in *Doctor Seraphicus* 9 (1962) 5-13; K. PETER, *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura*. Werl i. W. 1964, 79-96.

¹² "Es ist uns klar, daß wir bei ihm [Bonaventura] keine systematische Ästhetik vorfinden", in J. LANG, "Vom Schönsein...", cit., 374.

¹³ PRANDI, "San Bonaventura e l'arte figurativa", cit., 58. Per il contesto storico dell'estetica bonaventuriana, cfr. W. TATARKIEWICZ, *History Aesthetics: Medieval Aesthetics*, Vol. II. The Hague-Paris-Warszawa 1970, 232-239; E. DE BRUYNE, *Etudes d'esthétique médiévale*, III: Le XIIIe. siècle. Paris 1975, 189-226; anche ID., *L'Esthétique au moyen âge*, Louvain 1947.

¹⁴ E. LUTZ, "Die Aesthetik Bonaventuras", in *Beitrag zur Geschichte des Mittelalters*. Suppl. I, 1913, 204.

¹⁵ Cfr. *De Nativitate B. Virginis Mariae*, Sermo II (IX, 708-709).

¹⁶ "Multi enim sunt, qui amant pulcritudinem; pulcritudo autem non est in exterioribus, sed ipsius effigies; vero autem pulcritudo est in illa pulcritudine sapientiae", in CHex XX, 24 (V, 429b).

¹⁷ "Ad delectationem enim concurrunt *delectabile* et *coniunctio* eius cum eo quod *delectatur*. Omne autem, quod delectat animam, delectat in ratione boni et pulcri; et quoniam solus Deus est ipsa bonitas et pulcritudo, ideo in Deo solo est perfecta delectatio", in I Sent. d.1 a.3 q.2 concl. (I, 41a).

¹⁸ R. ASSUNTO, "La concezione estetica di S. Bonaventura da Bagnoregio", in *Doctor Seraphicus* 9 (1962) 56-57.



Nella ricerca del bello il ‘numero’ risulta la migliore guida perché la bellezza è una “uguaglianza numerosa” (*aequalitas numerosa*), un “certo accomodamento delle parti accompagnato dalla soavità di colore”¹⁹, una proporzione dilettevole che si manifesta in modo eminente nei numeri, perciò tutto quanto è bello deve essere “numeroso”, cioè armonico. Così il numero è un vestigio che conduce alla sapienza perché si manifesta come proporzione in tutte le cose, sensibili e spirituali. Grazie al numero è possibile conoscere Dio in tutte le cose perché è percepito dai sensi, diletta per la proporzione che manifesta e grazie alle sue leggi rivela il suo tesoro nascosto: la bellezza divina²⁰. Per il numero qualsiasi cosa è conosciuta come unità, anche se composta di parti: nulla si può conoscere se non è come unità o gruppi di unità, in modo tale che il numero si trova presente in tutto ed è prossimo a Dio che è uno (1) e trino (3). Perciò non sorprende che lo stesso Dottore definisca la bellezza come ordine²¹, come proporzione che eleva alla bellezza invisibile; ma a questa caratteristica se ne aggiunge un’altra, quella di ricondurre all’unità originaria la molteplicità dell’essere: la bellezza è contemporaneamente pluralità e uguaglianza²². La bellezza richiede “pluralità e unità, ma soltanto in Dio può riscontrarsi una pluralità che non tange affatto l’assoluta e perfetta unità”²³. Nella pluralità delle cose belle si fa presente l’unità del Bello. Detto con le parole del Santo: la bellezza ‘riduce’, riconduce a Dio. Per approfondire questa dinamica è necessario trattare innanzitutto del rapporto della bellezza con il Cristo.

2.1. Il Figlio, bellezza esemplare

Sulla scia di Sant’Ilario, Bonaventura considera proprietà del Figlio la bellezza, la *species*²⁴. Il Figlio è l’espressione del Padre, lo esprime perfettamente, è la sua somiglianza perfetta e la sua immagine, perciò è la somma Bellezza e l’Esemplare divino, ma siccome è l’Esemplare divino, ciò significa che tutto quanto esiste esiste nella sua mediazione in quanto in lui sussistono le idee esemplari di tutte le cose create²⁵. In questo modo si converte nel principio e origine della conoscenza della realtà. Una realtà che ha nel Figlio non solo la fonte dell’essere e della conoscenza, ma anche la fonte della loro bel-

¹⁹ “«Pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa», seu «quidam partium situs cum coloris suavitate»”, in IT II, 5 (V 300b-301a). Ambedue le citazioni sono di Agostino: la prima, *De Musica*, l. 6, c. 13, n. 38; e la seconda, *De Civ. Dei*, l. 22, c. 19, n.2; cfr. *De regno Dei* 14 (V, 542b); CHex VI, 7 (V, 362a).

²⁰ “Questa bellezza che introduce all’amore divino viene accertata in un giudizio che l’intelletto pronuncia spogliando le cose dilettevolmente percepite con i sensi da tutto ciò che in esse è *materiale, corporeo, mutevole, circoscrittibile*. Il giudizio sul bello è dunque tale da smaterializzare le cose che destano piacere in chi le percepisce, e ricondurle al loro essere spirituale; e questo essere spirituale, a cui la bellezza si riduce, è la *aequalitas numerosa*, che avvicina le cose a Dio, il quale è *aequalitas* assoluta, una eguaglianza priva di diseguaglianza”, in R. ASSUNTO, “La concezione estetica”, cit., 57.

²¹ “Pulcritudo consistit in ordine”, in II Sent. d.9 a.un. q.6 ad 3 (II, 252b).

²² “Pulcritudo enim consistit in pluralitate et aequalitate sicut dicit Augustinus in libro de Vera Religione [cap. 30, n. 56]”, in II Sent. d.9 Prenotata (II, 238a).

²³ A. PORTOLANO, “La bellezza in san Bonaventura”, in *Studi e Ricerche Francescane* 4 (1975) 243.

²⁴ Cfr. *De Trin* l.2, c.5, n.1 (PL 10, 51A) citato in Brev I, 6 (V, 214a).

²⁵ Cfr. I Sent. d.31 p.II a.1 q.3 ad 5 (I, 544a-b).



lezza: è l'Esemplare e il Bello²⁶, perché in Lui risiede l'unità della molteplicità degli esseri e della loro bellezza. Tuttavia, San Bonaventura non afferma esplicitamente la bellezza come trascendentale, ma l'affermazione trova sostegno implicito nel suo pensiero²⁷.

2.2. La luce della bellezza

Il Figlio è la somma Bellezza divina, in quanto immagine del Padre, e tutte le cose esistono in lui come causa esemplare manifestando, nella loro esistenza bella l'unità, la verità e la bontà esemplari, che rivelano contemporaneamente la loro causalità efficiente (il Padre come Creatore), esemplare (il Figlio) e finale (lo Spirito Santo come santificatore), però questa metafisica della bellezza si mostra velatamente: la bellezza 'esemplare' illumina nascosta e indirettamente tramite la luce del suo splendore visibile: vedendo la bellezza si vede la Bellezza. Per San Bonaventura il ritorno (la *reductio*) della creazione a Dio si realizza mediante questo dinamismo della bellezza.

In effetti, Dio ha creato la materia immediatamente dotandola di un principio comune a tutto quanto esiste: la luce creata e corporale. Essa si congiunge alla forma mediante la quale ogni cosa è quello che è, cosicché la cosa riceve contemporaneamente la sua determinazione e il principio della sua intelligibilità. Sono le premesse della teoria bonaventuriana della pluralità delle forme.

La luce è la forma sostanziale della materia creata²⁸ (informazione generale), ma siccome una cosa per esistere concretamente ha bisogno di una forma particolare²⁹ (informazione specifica), allora alla luce, prima forma generale, si aggiunge un'altra forma specifica. Il Gilson lo spiega così: non si tratta della *forma* nel senso tomista; qui *forma* va intesa come la perfezione sostanziale che rende la sostanza informata capace di ricevere altre perfezioni particolari che la prima forma sostanziale (la luce) non le può dare. Senza la luce qualsiasi cosa è inintelligibile³⁰, ma se la luce è la forma sostanziale di ogni forma

²⁶ "Come una somiglianza perfetta ed espressa, Egli è bello in comparazione a quello che esprime. Avendo la ragione della conoscenza, non solo dell'individuo ma di tutto l'universo, Egli è la bellezza al confronto della quale qualunque altra bellezza risulta esserne una copia", in E. J. SPARGO, *The category of the aesthetic in the philosophy of Saint Bonaventure*. St. Bonaventure (New York), 1953, 97.

²⁷ Cfr. S. MCADAMS, *The Aesthetics of Light*, Michigan 1991, 125-126.

²⁸ "*Lux est natura communis reperta in omnibus corporibus tam caelestibus quam terrestribus*", in II Sent. d.12 a.2 q.1 arg.4 (II, 302b).

²⁹ "Verum est enim, quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et Sancti, secundum cuius participationem maiorem et minorem sunt corpora magis et minus entis, est *substantialis forma*", in II Sent. d.13 a.2 q.2 concl. (II, 321a); "Forma substantialis est nobilior quam accidentalis; sed lux est nobilissima formarum corporalium, sicut in multis locis dicit Augustinus; ergo cum multae aliae formae corporales sint substantialiae, videtur quod lux sit forma substantialis", in II Sent. d.13 a.2 q.2 fund.2 (II, 319a).

³⁰ "La forme bonaventurienne a bien, en effet, pour fonction principale de conférer une perfection, mais en habitant la substance qu'elle informe pour les autres perfections substantielles qu'elle ne peut elle-même lui conférer. Non seulement donc elle ne ferme pas la substance à d'autres formes, mais elle l'y dispose et les requiert. (...) La forme de la lumière est également substantielle en ce sens que son action pénètre le corps au point qu'il devienne inintelligible sans elle, mais son effet n'est plus d'en faire tel corps, il l'est déjà; c'est bien plutôt de compléter ce corps en achevant de le constituer par l'influence



concreta, essa si rivela, si fa manifesta attraverso la forma concreta, e questa forma concreta è la bellezza. Per il santo francescano dove c'è forma c'è bellezza³¹ e ambedue sono attribuite alla causa esemplare (formale). Tutto ciò che ha luce ha una forma bella; tutto ciò che ha forma rivela la luce della bellezza; e tutto ciò che è bello dà forma alla luce.

Di conseguenza: “Se tutto quello che è, è in-formato dalla *forma substantialis* della luce e tutto quello che possiede *aliquam forma* è bello, allora ne consegue che la luce e la bellezza sono intimamente legate alla struttura dell'essere stesso”³². Perciò, si può affermare che è bello tutto quello che è³³.

Ogni cosa che è ha una forma-bella-informato-di-luce che la rende intelligibile facendola essere quello che è, ma il lasciare conoscere l'essere, l'unità, implica anche il lasciare conoscere gli altri trascendentali: la bontà e la verità; e consente di conoscere anche le diverse modalità della causalità. Dato che la forma/luce/bellezza sono attribuite alla causa esemplare, a cui si attribuisce la verità, la causa efficiente si attribuisce all'unità e la causa finale alla bontà³⁴.

Grazie alla forma-bella-informato-di-luce ogni cosa si manifesta come quello che è: bellezza vera e buona, non sussistente in sé, ma causata. Rivela il suo essere relativo, non assoluto, perché si rivela in quello che è il suo esemplare che sussiste nel Figlio. Nell'*Itinerarium* san Bonaventura si riferisce a Cristo come “arte aeterna” e come “forma”³⁵. E se Cristo è la Forma, allora ogni forma-bella-informato-di-luce proviene da Cristo Verbo, che è Forma, Luce e Bellezza increata. Ogni cosa rivela, nella bellezza della sua forma contingente e temporale, la forma della Bellezza immutabile ed eterna. Per questa ragione la bellezza è perfetta ed ordinata, comunicabile ed espressiva e rimanda a Dio³⁶.

Nel definire la bellezza come ordine, san Bonaventura la rapporta alla struttura ontologica degli esseri e dell'universo. Così McAdams può affermare: “Ogni essere creato nel mondo ordinato indirizza all'unità, verità e bontà del Creatore nel grado della sua partecipazione alla bellezza di Dio. Nel mondo creato c'è contemporaneamente una relativa e assoluta presenza della bellezza”³⁷.

Secondo McAdams i concetti di *modus*, *species* e *ordo* sono chiavi per la comprensione della metafisica e dell'estetica del Dottore francescano³⁸. Il *modus* è in rapporto al-

tonificante qu'elle exerce sur lui; c'est aussi de le conserver une fois qu'il est constitué; c'est enfin de féconder en quelque sorte sa forme pour stimuler l'activité et concourir à chacune de ses opérations”, in E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1924, 267.

³¹ “Omne quod est ens, habet aliquam formam; omne autem, quod habet aliquam formam, habet pulcritudinem”, in II Sent. d.34 a.2 q.3 fund.6 (II, 814a); cfr. IT II,10 (V, 302a-b).

³² *Ibidem*, 154.

³³ “Omne bonum et pulcrum est a Deo bono; sed omnia visibilia bona sunt et pulcra”, in II Sent. d.1 p.I a.2 q.1 fund. 4 (II, 26a).

³⁴ Il bello “rappresenta l'intima armonia esistente tra i principi di ogni ente” (F. PREZIOSO, “Le idee estetiche di S. Bonaventura”, in *Rassegna di Scienze Filosofiche* 18 [1965] 201-202) e la proporzione tra i trascendentali (cfr. C. H. DO CARMO SILVA, “Carácter rítmico da estética bonaventuriana”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 30 [1974] 274-275).

³⁵ Cfr. *Itinerarium*, II, 9 (V, 302a).

³⁶ Cfr. SPARGO, *The Category*, X.

³⁷ McADAMS, *The Aesthetics*, 139.

³⁸ Cfr. II Sent. d.34 a.2 q.1 (II, 829a).



l'unità, mentre la *species* lo è alla verità e l'*ordo* al bene³⁹. Così, *modus*, *species* e *ordo* si trovano presenti in ogni cosa, spirituali o materiali, come vestigia di Dio⁴⁰, ma non è tutto. In effetti, la luce è in rapporto con il *modus* nella misura in cui dalla luce si origina luce, e perciò si relaziona con la causa efficiente. D'altra parte, la diffusione della luce si realizza come dall'esemplare (*lux*) all'esemplato (*lumen*) e per questo è pertinente riportarla alla causa esemplare, che è precisamente quello che si vuole dire quando si relaziona la luce con la *species*. Infine, riguardo all'*ordo*, la luce tende alla sua perfezione e al fine che raggiunge nel suo orientamento verso una causa finale. Questo significa che:

“Così, metafisicamente, non c'è ostacolo per relazionare profondamente la realtà della luce con quella della bellezza. Come *modus*, *species* e *ordo*, ambedue [luce e bellezza] sono manifestazioni della sua causa efficiente, esemplare e finale; tutte indirizzano all'unità, verità e bene di tutto quello che è. Infatti, è nella presenza della luce come un elemento costitutivo della realtà dove le proprietà del *modus*, *species* ed *ordo* si manifestano come belle, in quanto il Creatore è visto presente in qualche grado”⁴¹.

2.3 La cointuizione di Dio nella bellezza dei simboli

Secondo il Santo francescano ogni cosa che esiste, esiste in un triplice modo: nella mente del Figlio (l'idea esemplare), nella mente dell'uomo e in se stessa⁴². Ogni cosa è un'unica realtà con tre livelli di esistenza, ma se i tre concetti estetici di base (luce, forma e bellezza) si trovano in tutto quanto esiste, si può affermare che essi esistono contemporaneamente in Dio, nell'uomo e nelle cose, perché sono luce, forma e bellezza di qualcosa che esiste in sé, nell'uomo e in Dio.

Una nuova considerazione da aggiungere è che la percezione di una forma-bella-informata-di-luce produce diletto⁴³. Certamente l'intensità del godimento dipenderà dall'intensità di luce e di bellezza della forma della cosa, ma anche dall'apertura del soggetto a essa. L'esperienza soggettiva della *dilectatio* dipenderà del grado di apertura (trascendentale) del soggetto alla forma-bella-informata-di-luce.

In effetti, se si considera il movimento esistenziale che parte dalle cose sensibili verso quelle intelligibili, si sperimenta un movimento di elevazione soggettivo mediante il quale il soggetto percepisce sensibilmente qualcosa che ha una forma-bella-informata-di-luce in sé, ma che, precisamente per quanto è stato detto, rivela per il soggetto l'idea esemplare che è in Dio.

Questo movimento avviene, per san Bonaventura, nel processo della *diiudicatio* ('di-giudicazione') che consente di *cointuire* Dio (= l'idea esemplare). E lo spiega così: Ogni

³⁹ Cfr. McADAMS, *The Aesthetics*, 156-157.

⁴⁰ “Si autem considerentur in *comparatione ad Deum*, hoc potest esse dupliciter: aut in quantum referuntur tantum; et sic est illa: *modus*, *species* et *ordo*; aut in quantum referuntur at assimilantur, et sic est illa: *unitas*, *veritas* et *bonitas*. Quoniam ergo vestigium attenditur in *comparatione ad Deum* proprie, ideo in his ultimis conditionibus proprie accipitur vestigium.”, in I Sent. d.3 p.I dub.3 (I, 79a).

⁴¹ *Ibidem*, 158.

⁴² Seguiamo McADAMS, *The Aesthetics*, cit., 160-164. Quest'autore stabilisce anche la stessa triplice divisione per la luce e la bellezza (75-87 e 136-149, rispettivamente).

⁴³ Cfr. IT II,5 (V, 300b).



cosa sensibile percettibile all'intelligenza porta in sé la luce della sua struttura metafisica mediante la quale rivela la luce esemplare. Per questo motivo, ogni cosa percettibile ai sensi è un simbolo, perché rivela nella forma-bella-informata-di-luce la Luce divina. In questo senso si parla di movimento *simbolico*.

Dio è 'cointuito' nelle forme-belle-informate-di-luce se sono considerate come simboli. La 'cointuizione' avviene in tre momenti o gradi diversi. Il primo momento, che è il grado meno intenso, corrisponde alla *dilectatio* sensibile della forma-bella-informata-di-luce, come effetto della sua percezione. Il soggetto che si diletta nella cosa/simbolo bella sperimentata una dinamica nella quale emerge spontaneamente la presenza del bello e il desiderio di conoscere e di assaporarlo più profondamente, si cerca 'qualcosa' di più bello ancora, quello che produce o sta all'origine della bellezza e della diletta-zione sperimentata. La bellezza sensibile percepita innesca automaticamente un movimento di ricerca affettivo/intellettuale di 'qualcosa' di più. Questo è il secondo momento, quello della *diudicatio*.

La *diudicatio* è il processo mediante il quale la persona cerca esistenzialmente, a partire dalla bellezza percepita, la fonte del godimento sperimentato. E lo fa escludendo dalla sua esperienza ogni elemento contingente, cercando precisamente 'qualcosa' che non lo sia. È il momento della trascendenza: siccome la forma-bella-informata-di-luce, la cosa/simbolo, partecipa della sua idea esemplare, allora il soggetto, quando percepisce la bellezza sensibile, è illuminato dall'idea esemplare trovando così la dimensione immutabile ed eterna della bellezza percepita sensibilmente, ma questa illuminazione, precisamente perché scopre una bellezza immutabile, porta con sé simultaneamente una gioia di qualità superiore a quella prodotta dalla bellezza sensibile. La forma-bella-informata-di-luce che è *diudicata* si rivela come una cosa/simbolo che trascende se stessa e il mondo sensibile, svelando un bene stabile, eterno e immutabile, fondato nell'idea esemplare.

In questo modo, ed ecco il terzo momento, la forma-bella-informata-di-luce rivela, nell'idea esemplare, la causa esemplare, cioè il Cristo. A questo punto, la cosa/simbolo sensibile si è trasformata in mediazione della presenza del Verbo incarnato, che è la Forma-Bella-informata-di-Luce divina. L'incarnazione del Verbo ha trasformato la realtà creata in una mediazione simbolica che manifesta la Trinità nel mondo, trascendendolo. Qui la *dilectatio* si trasforma in gioia mistica, frutto del raggiungimento della causa finale, che è l'unione a Dio.

È molto importante ribadire il ruolo della diletta-zione. Come dice H. Lang, quello che permette il passo dal visibile all'intelligibile e spirituale, è la diletta-zione, il piacere estetico. In effetti, la diletta-zione estetica sensibile di primo livello annuncia che c'è 'proporzione numerosa', cioè armonia della cosa percepita. Quando, però, questa forma-bella-informata-di-luce è *diudicata*, nel secondo momento, la diletta-zione sensibile si converte in gioia grazie alla proporzione esistente fra la cosa percepita e l'idea esemplare che Dio ha di essa. E così si compie il passaggio al terzo momento, nel quale si cointuisce Dio come la causa di ogni proporzione e, per questo, di ogni diletta-zione⁴⁴, esperienza che produce l'incontro mistico con Dio, pieno di gioia ineffabile.

⁴⁴ Cfr. H. LANG, "S. Bonaventure delight in sensation", in *New Scholastic* 60 (1986) 72-90.



La spinta, l'impulso per la ricerca della causa/origine della dilettazione della forma-bella-informata-di-luce è un movimento spontaneo che si produce automaticamente nella dilettazione. Non è una domanda che si formula consapevolmente, risponde piuttosto alla stessa dinamica che si produce quando improvvisamente si fa presente qualcuno o qualcosa che affascina e uno si chiede spontaneamente: "Ma da dove viene?" e si cerca nel fascino sperimentato la risposta. La dilettazione spinge alla ricerca della causa della medesima dilettazione e questo mette in cammino verso Dio perché si presuppone che "la dilettazione bonaventuriana è il risultato indiretto della presenza di Dio nella sensazione"⁴⁵.

2.4. Il presupposto della fede

L'esperienza estetica che nasce della bellezza percepibile ai sensi può essere dunque mediazione di un'esperienza estetica trascendentale, perché in essa si può rivelare la presenza di 'qualcosa' che va riconosciuta come la presenza di un Mistero bello e santo.

Certamente, il passaggio trascendentale mediante il quale si cointuisce la Presenza di quel Mistero bello e santo a partire dalle cose/simboli che permettono di passare dalla dilettazione sensibile alla gioia dell'incontro mistico con Dio, si produce, da una parte, attraverso l'illuminazione interiore della luce divina che si manifesta nella forma della bellezza sensibile, e dall'altra, attraverso la grazia divina che illumina producendo conforto e consolazione interiore. In questo senso, l'estetica di san Bonaventura presuppone la fede.

La forma-bella-informata-di-luce delle cose/simboli scopre, rivela, manifesta Dio come uno, vero e buono; come causa efficiente, esemplare e finale; come potente, saggio e buono; come Padre, Figlio e Spirito Santo. Tramite il Cristo (Arte, Forma e Bellezza esemplari), l'uomo riceve la luce come sapienza e la bellezza come grazia e mediante esse può 'cointuire' Dio *per* e *nelle* cose belle/simboli di questo mondo. La presenza increata del Verbo divino prende forma dall'intimità metafisica delle realtà create tramite la mediazione della luce e della bellezza create.

Per la fede in Cristo le cose/simboli rivelano Dio e il credente può gioire nella grazia che lo eleva da questo mondo verso Dio⁴⁶. La fede gli permette di riconoscere il Cristo e la sua azioni nelle forme-belle-informate-di-luce, le quali sono mediatrici tra il credente e Dio perché mostrano la presenza divina come Sapienza (Luce, Verità e Bellezza increate) e la forza divina come Grazia. Esse offrono, nella loro presenza oggettiva, una forza soggettiva che redime l'uomo nella gioia.

⁴⁵ *Ibidem*, 90.

⁴⁶ "Nessuna istanza o moto del pensiero [di san Bonaventura] può porsi senza la premessa della fede" (A. PRANDI, "San Bonaventura e l'arte figurativa", in *Doctor Seraphicus* 25 [1978] 57).



3. Una sensibilità estetica trascendentale

Il noto teologo svizzero H. U. von Balthasar, afferma che una “sensibilità trascendentale” (*transzendente Sinnlichkeit*) dovrebbe rendere possibile una “immediata fenomenalizzazione” o un “immediato-lasciare-apparire” di Dio (*unmittelbares Erbeinlassen*) a tutti i livelli: sensoriale, intellettuale (come *simplex apprehensio* previa a ogni giudizio) e mistico (dove i sensi spirituali consentano un incontro immediato con l’essenza divina)⁴⁷. Precisamente questa dinamica si è mostrata nei tre momenti del movimento simbolico e della *cointuizione* della bellezza e della dilettazione sviluppati da san Bonaventura. Il livello sensoriale corrisponde alla percezione della dimensione sensibile della bellezza; il livello intellettuale alla *diudicatio*⁴⁸; e il livello mistico a quello della grazia e della sapienza⁴⁹. La estetica di san Bonaventura consente questa sintesi, specialmente a partire della sua teologia della luce.

In effetti, per il santo francescano la luce è presente in tutto, e tramite essa ogni cosa irradia naturalmente la sua ‘immagine’ (*species*), percepita dai sensi e dall’intelletto. È siccome Dio è luce e la luce di ogni cosa partecipa della luce divina, nell’irradiazione dell’‘immagine’ della cosa si irradia qualcosa di Dio. Così l’uomo è illuminato intellettualmente dalla presenza della luce divina che è *cointuita* nella luce delle cose sensibili: Nel percepire la bellezza e nel dilettersi di essa, si *cointuisce* Dio perché la bellezza delle cose è ‘immagine’ della bellezza divina: è la mediazione per *cointuir*La.

Quando l’uomo *cointuisce* e accoglie questa luce e questa bellezza come Luce e Bellezza si rende somigliante a Dio e partecipa dello stesso Spirito Santo. Così lo Spirito può distendere le sue virtù, doni e beatitudini: si *cointuisce* la causa finale assieme a quell’efficiente ed esemplare, perché lo Spirito rivela il Figlio come Esemplare della creazione e il Padre come origine della stessa creazione. La continuità di senso fra le tre cause è operata dalla luce della bellezza che comunica la grazia divina a tutti i tre livelli: sensibile (causa efficiente), intellettuale (causa esemplare) e mistico (causa finale).

La luce e la *dilectatio* si presentano come gli elementi *concreti* della presenza del Mistero bello e santo. Consentono di stabilire una continuità tra la bellezza divina esemplare, la realtà sensibile bella e l’uomo. In effetti, Dio si rivela nella *cointuizione* delle cose sensibili che fanno gioire nella luce della loro bellezza. Le cose belle diventano trasparenti alla luce, alla dilettazione e alla bellezza increata: si rivelano come alimento per l’intelletto e come diletto per l’affetto. Così Dio guarisce e ripara l’uomo.

In effetti, quando la grazia divina tocca il credente mediante la luce della bellezza, sveglia i sensi spirituali, ma si potrebbe dire anche che potenzia i sensi corporali in

⁴⁷ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, “Bonaventura” in *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*. II. Band: *Fächer der Stille*. Einsiedeln 1962, 336-337.

⁴⁸ Per evitare fraintendimenti, la *diudicatio* non si deve considerare un giudizio in senso stretto, come si è visto.

⁴⁹ “By cointuition, material things are perceived as coming forth from the infinite fecundity of God, as patterned according to the harmonious multiplicity of the Lord, and as essentially calling upon man to recognize God in them and so to praise him”, in L. J. BOWMAN, “A view of Bonaventure’s Symbolic Theology”, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 48 (1974) 28.



modo che il soggetto scopre al di là di quello che percepisce sensibilmente il vero peso ed ordine della realtà, la sua vera luce e bellezza, con tutte le sue implicazioni spirituali e mistiche. In altro modo sarebbe impossibile *cointuire* che Gesù è il Cristo. Come dice san Bonaventura:

“L’anima che crede, spera e ama Gesù Cristo, che è il Verbo increato, incarnato ed ispirato, cioè verità, via e vita, e crede per la fede in Cristo, in quanto è Verbo increato, parola e splendore del Padre, recupera l’udito e la vista spirituali; l’udito, per ricevere le parole di Cristo; la vista, per guardare con attenzione gli splendori della sua luce. Al sospirare grazie alla speranza di ricevere il Verbo ispirato recupera, mediante il desiderio e l’affetto, l’olfatto spirituale. Quando per la carità abbraccia il Verbo incarnato, ricevendo da Lui dilettezza e passando a Lui tramite l’amore estatico, recupera il gusto e il tatto”⁵⁰.

In un primo passaggio, tramite la vista, l’olfatto, l’udito, il gusto e il tatto si percepisce spontaneamente la luce della bellezza nelle cose belle e si trova diletto in esse, però non bisogna limitare questo movimento al senso della vista, come si fa usualmente. La cosa bella, nella misura in cui media Dio come luce e gioia della bellezza sensibile, si deve estendere anche agli altri sensi perché la bellezza si estende a tutti i sensi e la luce è presente in tutto quanto esiste. Anche se è vero, come dice Rahner, che “l’olfatto e l’udito sembrano, quando si tratta di descrivere la contemplazione spirituale ed i suoi gradi, più o meno superflui”⁵¹.

In un secondo momento, la bellezza percepita e gioita, tramite il processo della *diiudicatio*, è purificata da tutto il mutabile per *cointuire* così le ‘ragioni eterne’ della sua bellezza e dilettezza. Qui si *cointuisce* la ‘ragione’ della bellezza, che non è altro che l’idea esemplare della cosa, la quale partecipa della somma bellezza di Cristo, Forma bella per eccellenza; ma anche (ed è il terzo momento), la gioia che questa *cointuizione estetica* suscita è partecipazione alla grazia, nella gioia e nell’amore del Padre e del Figlio, che è lo Spirito Santo. Così si riabilita la corrispondenza tra l’ordine della creazione e quello della riparazione⁵².

La creazione, le cose belle e l’uomo appartengono all’ordine creato, ma non c’è accesso immediato all’ordine dell’intelligibile a causa della cecità dovuta al peccato originale. La *Bellezza* occulta nelle cose belle, che corrisponde alla bellezza divina e alla dilettezza di Dio, si fa presente solo ai sensi spirituali riparati dalla grazia: è l’ordine della riparazione. Qui si offre all’uomo la ‘sommiglianza’ con Dio e la guarigione dal danno causato dal peccato alla sua condizione creaturale di immagine divina: si scioglie l’impedimento di *cointuire* Dio nella bellezza sensibile ed è possibile raggiungere la somma dilettezza che sarà realizzata nella gloria eterna, raggiungimento del fine per il quale l’uomo è stato creato:

“Se consideriamo la dilettezza che accompagna l’esercizio del senso, intuiamo in essa l’unione fra Dio e l’anima. Ogni senso cerca, portato dal suo desiderio naturale, l’oggetto sensibile

⁵⁰ IT IV, 3 (V, 306a).

⁵¹ Cfr. K. RAHNER, “La doctrine des «sens spirituels» au Moyen Age, en particulier chez Bonaventur”, in *RAM* 14 (1933) 290-291.

⁵² Cfr. CH. A. BERNARD, *Teologia Simbolica*, Roma 21984, 356-357.



che gli è più conveniente, gioisce nel trovarlo e reitera il suo possesso senza fastidio, perché non si sazia l'occhio di vedere e l'udito di ascoltare. Nello stesso modo il senso del nostro cuore deve cercare con desiderio, trovare con gioia, reiterare senza stanchezza il bello, il consonante, il fragrante, il dolce e il soave. Ecco qui come nella conoscenza sensitiva si racchiude, anche se nascosta, la sapienza divina e quanto ammirabile è la contemplazione dei cinque sensi spirituali, seguendo la conformità che hanno con i cinque sensi corporali”⁵³.

Nel caso che si ‘veda’ solo la dimensione sensibile di quanto si presenta come bello, la bellezza non è *cointuita* come un simbolo che è ponte per il passaggio verso Dio. Esiste sempre la possibilità di rifiutare “quello” che si *cointuisce* come presenza misteriosa dietro quanto appare ai sensi; ma esiste anche la possibilità di negare la realtà (simbolica) come manifestazione della luce e della bellezza divina. In questo caso si negano tre cose: Dio come Padre creatore e Dio incarnato; si nega la capacità dell'uomo di trascendere il mondo sensibile; e infine, si nega la possibilità del mondo sensibile di rivelare in se stesso una *realtà* che non sia fallibile, mutabile e passeggera. Detto in sintesi, si nega la possibilità di conoscere Dio come Egli è a partire dal mondo sensibile e si nega all'uomo la possibilità di sviluppare una vita *divina*, nello Spirito di Dio.

4. Conclusione

Lo sguardo estetico è la percezione di una forma bella che da gioia. Si trasforma in sguardo mistico quando l'osservatore si lascia portare da un movimento spontaneo che nasce dalla dilettevolezza della forma bella percepita, spinto dal desiderio di prendere contatto con una bellezza che non marisca, né perisca, verso una presenza che si *cointuisce* nella percezione interiore come un Mistero Bello.

L'estetica di san Bonaventura spiega i particolari di questo movimento simbolico: la mediazione della cosa/simbolo bella e dilettevole offre l'“immediata fenomenalizzazione” di una Presenza che è *cointuita* come Mistero di una Bellezza viva. Esso si manifesta attraverso e nella cosa/simbolo bella, ma non proviene da essa. Il credente la può *cointuire* perché condivide con il simbolo una duplice condizione: quella di essere nel mondo e trascenderlo; tuttavia non c'è soluzione di continuità tra essi: al Mistero vivo della Bellezza corrisponde il mistero della condizione umana⁵⁴.

⁵³ *De reductione artium ad teologiam* 10 (V, 322b). Il commento di T. MORETTI CONSTANZI (“Il tono estetico del pensiero di S. Bonaventura” in *Filosofia e Cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*. Atti del IV Convegno di Studi Umbri, 22-26 Maggio 1966. Perugia 1967, 228) è pertinente: “Inutile precisare, dopo quanto s'è detto, che non è qui da sospettare l'affermazione dell'esistenza di dieci sensi di cui una metà siano spirituali e gli altri no, ma che è bensì da riconoscere solo la duplice dimensione dei sensi che ci strutturano nell'esperienza del nostro costitutivo esser-nel-mondo: così per l'appunto che il mondo stesso dovrà risultare conformemente in stato di copertura o scopertura”.

⁵⁴ Cfr. K. PETER, *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura*. Werl i. W., 1964, 76-79. Cfr. H. TAVARD, “La structure de l'expérience fruite. Analyse de quelques textes de S. Bonaventure”, in *Etudes Franciscaines* 2 (1952) 205-211; K. RAHNER, “La doctrine...”, cit., 270-271.



La bellezza non annulla la ragione, è più facile che succeda il contrario, come testimonia la storia del vissuto umano. Il Mistero bello a cui rimanda la bellezza della forma, se non si è ideologicamente chiusi ad essa, apre a una dimensione della realtà che rivela la presenza di una bellezza che la ragione può accogliere, ma non produrre, e in ogni caso mai giustificare. In questo senso si afferma che l'esperienza estetica è ragionevole, ma non razionale.

Un vita preclusa alla Bellezza come possibilità trascendentale nascosta nella bellezza delle forme sensibili rimane un'esistenza ideologicamente fondata su se stessa; invece, un'esistenza aperta alla possibilità di essere toccata dalla gratuità della Bellezza eterna tramite la bellezza sensibile nel suo movimento simbolico, si costruisce consapevole che la ragione non è l'unico criterio determinante per vivere: si vive nell'apertura alla grazia della Bellezza. E questo è un approccio ragionevole alla vita perché si rimane aperti a tutte le possibilità nascoste della realtà, accogliendo la rivelazione di tutto quello che è e di tutto quello che non è.

